A CRISE DO CONTRATUALISMO E O COLAPSO DO SUJEITO UNIVERSAL

LUIZ EDUARDO SOARES
Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro
Universidade Estadual do Rio de Janeiro
Instituto Superior de Estudos da Religião

Pensar alguns dilemas postos pela pesquisa antropólogica recente implica, necessariamente, refletir sobre suas estruturas argumentativas consagradas ou as novas estratégias submetidas ao juízo crítico da comunidade acadêmica. Essa via indagações remete, com freqüência, a questionamentos epistemológicos e metodológicos. A problemática da interpretação, que tem merecido interesse crescente, inclusive no Brasil, situa-se no cruzamento dessas preocupações. Eu gostaria de aproveitar a oportunidade do encontro da ABA para propor uma aproximação inversa dessa problemática, que se refere, afinal, à natureza peculiar do discurso antropólogico e a alguns de seus dilemas: ao invés de examinar as estruturas lógico-conceituais dos discursos usualmente classificados sob a ampla rubrica "Antropologia" ou mesmo os "métodos" que disputam legitimidade em nosso campo; ao invés de avaliar as tensões envolvidas nas pretensões mimético-representativas da etnografia, como empreendimento refrenciado a recortes empíricos determinados, desejo apresentar algumas observações relativas às características e ao lugar do sujeito no e do discurso antropólogico.

Fazê-lo requer um prévio esforço histórico-exegético, a partir do qual seja possível fazer emergir o quadro em que se inscreve e distingue a singularidade do sujeito "antropólogico".

Pretendo demonstrar que a construção moderna do sujeito de conhecimento desenvolveu-se paralelamente à constituição do sujeito político e que, para ambos, foram imprescindíveis as seguintes condições: tal subjetividade

Anuário Antropológico/90
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993

suportaria o ponto de vista *sub specie aeternitatis*; fundaria critérios de juízo moral[1], além de princípios universais de justiça; e identificaria a teleologia política capaz de regular a ação coletiva, gerando, pela mediação do pacto e do artifício político daí derivado, a ordem social pacífica, destinada a prover segurança e condições de prosperidade a seus membros.

Isso significa que a criação do "sujeito universal", figura estratégica para o pensamento moderno, corresponde a um movimento epistemológico e, simultaneamente, ideológico-político (talvez mais próprio fosse dizer mítico), na mesma medida em que seu colapso atual, no contexto do conjunto de desafios e impasses que se convencionaram denominar "crise da modernidade", volta a associar epistemologia, teoria do sujeito e problemas políticos, particularmente os dilemas na definição de critérios de juízo sobre legitimidade de estruturas de poder e justiça na ordem social.

A Antropologia ocupa um lugar especialmente relevante nesse momento de crise político-cultural, uma vez que, a despeito de ter herdado a estrutura idealista subjacente ao argumento contratualista — como veremos —, terminou trazendo à tona personagens sociais e padrões valorativos desconhecidos pela sociedade ocidental. O simples ingresso em cena dos novos atores, intelectualmente legitimados pelas análises antropólogicas, associado à emergência histórica, através da participação política, de outros grupos ocidentais, antes esquecidos, marginalizados ou reprimidos, recolocou o tema sofístico clássico do relativismo, cujo impacto ideológico-político é profundo e grave.

Por isso, o presente estudo parte de questões teóricas e conclui tematizando problemas políticos contemporâneos. Minha intenção é convocar colegas e leitores para um esforço comum de reflexão, cuja urgência é a finalidade deste texto demonstrar. O ensaio situa-se, portanto, no limite entre disciplinas e procura chamar a atenção dos cientístas políticos para a magnitude do questionamento que as contribuições antropólogicas lhes dirigem; por outro lado, pretende sensibilizar os antropólogos para as implicações políticas de seu ofício.

---

1. Esse aspecto de argumento foi desenvolvido em meu ensaio "Antropologia e moralidade sob o signo da crítica" (Soares 1991), no qual procuro indicar a presença marcante da teoria moral kantiana no discurso que tendemos a identificar como "antropológico". Para evitar redundâncias, salto as considerações, também aqui pertinentes, a respeito do "sujeito" moral kantiano.

A invenção hobbesiana de um lugar discursivo-social comum

A principal obra de Thomas Hobbes, *O Leviatã*, é responsável por diversas conquistas intelectuais que, mais do que marcar época, tornaram-se referências permanentes para o pensamento político e filosófico da posteridade. Muitas vezes, esse lugar matricial não é reconhecido; mesmo assim, a presença de perspectivas e conceitos hobbesianos pode ser verificada na produção intelectual mais relevante e nas opiniões ordinárias dos atores políticos, desde o século XVII. Uma das contribuições decisivas de Hobbes foi a invenção — compartilhada, certamente, por outros pensadores e cientistas de seu tempo — do que poderia ser denominado lugar discursivo-social comum ou, mais precisamente: do sujeito universal como posição prático-teórica. Essa invenção apoiou o desenvolvimento de diversas outras e representou uma abertura revolucionária de horizontes — aos níveis científico, filosófico e político. Em certa medida, o esclarecimento — movimento no terreno das idéias com amplas conseqüências políticas e, possivelmente, responsável pela formulação, em seus principais aspectos, do projeto moderno — é herdeiro da invenção hobbesiana: a vontade geral de Rousseau, sujeito político, e o ser racional kantiano, sujeito da moralidade, descendem, em linhas direta, do sujeito universal implicado nas postulações pioneiras de Hobbes.

No *Leviatã*, essa figura virtual é concebida em vários momentos da obra: sob a forma do leitor ideal, desindividualizado e derivado do próprio sistema conceptual proposto pela obra; sob a forma do sujeito autor, implicado pela afirmação de determinado ângulo hermenêutico, a partir do qual dever-se-ia ler e interpretar o ponto de vista do autor, segundo sugestões da própria obra; sob a forma do personagem objeto, construído pela antropologia hobbesiana, que, afinal, se constitui no ator da sociabilidade e de seu malogro; sob a forma do celebrante do pacto, artifício da razão, a serviço da paixão primordial, que se manifesta como vontade política, instituindo a ordem social. Mas é, sobretudo, na teoria da ciência que essa subjetividade vazia e comum é apresentada de modo mais detido e elaborado. Resumindo bastante, poder-se-ia dizer que Hobbes distingue duas modalidades de conhecimento: factual, cujo acesso é — salvo para os protagonistas diretos — mediado pelo testemunho alheio; racional-científico, cujo acesso é facultado

diretamente a todos os interiocutores capazes de acionar razão e linguagem. Próprio aos fatos são sua contingência e, enquanto matéria de consideração pretérita, irrevogabilidade. Essas qualidades vedam a possibilidade de comprovação ou verificação. Por isso, não estão sujeitos, enquanto objetos do testemunho humano, ao critério da verdade, mas ao da correção. Esta obtém-se de forma extremamente precária e dependente da natureza das relações sociais que associam os atores envolvidos: via confiança no discurso alheio e nas sensações às quais este — e outros, quando a cadeia comunicativa é mais extensa — se reporta. O saber teológico, por exemplo, por basear-se em uma remota revelação, sustenta toda sua arquitetura conceitual em um episódio, isto é, em um objeto contingente, irrevogável (não passível de controle cognitivo), reconstruído pelo testemunho humano: a revelação. A correção depende, portanto, da confiança no interlocutor e nos demais elos da cadeia que se estende até a experiência sensível referida, assim como na adequação heurística da própria sensação original. Conhecendo-se o ceticismo com que Hobbes trata o tema da percepção humana, deduz-se facilmente as implicações que extrai das observações anteriores. O objeto da ciência é, por contraste, sempre condicional: o discurso plenamente racional, isto é, nos termos de Hobbes, científico, apenas nos diz que, *se* A, *então* B: jamais nos informa que A seja ou não o caso, empiricamente, a menos que A resulte de inferência condicional anterior. Por outro lado, uma proposição só é dita verdadeira se e enquanto puder ser demonstrada, entendendo-se por demonstração a viabilidade de ser ensinada e de, por meio dessa transmissão, ser acolhida pelo interlocutor como perspícua. Central é compreender que demonstrabilidade não se confunde com capacidade persuasiva. Não se trata propriamente de persuasão, no sentido mais elementar do termo, pois é indispensável que o interlocutor retome o discurso, o conjunto de proposições articuladas que lhe foi transmitido, e refaça o cálculo, isto é, todo o percurso do raciocínio, desde a primeira das premissas até a derradeira inferência que lhe foi proposta. Somente na medida em que, assimilando os argumentos expostos, o novo sujeito do discurso racional seja capaz de reconstruí-lo inteiramente, fazendo-o, nesse sentido, também seu, assumindo, ele próprio, o lugar e a função de sujeito, somente assim dir-se-á, do discurso exposto ao crivo crítico do jogo intersubjetivo, que é passível de ensino, donde de demonstração perspícua, donde que é, até prova em contrário, aceitável como verdadeiro. Condição *sine qua non* para aceitar sua verdade é ser capaz de restabelecê-la, retomando, agora

como autor, o fio do discurso em pauta. Cada parceiro da comunicação racional apenas reconhece o estatuto de aceitabilidade do discurso — ou de seu provisório estatuto de verdade — se pode considerar-se e, mais que isso, experimentar-se, em sentido prático, como seu autor. Pesam, sobretudo, argumentos poderosos o suficiente para generalizarem-se e obterem adesão consensual — ou tendencial e provisoriamente consensual — da comunidade de interlocutores mobilizada, e não o fascínio carismático de qualquer sujeito concreto, individual, capaz de seduzir retoricamente seus interlocutores, atraindo-os para uma identificação projetiva ou psicológica com o autor.

Portanto, só se pode, racionalmente, aceitar a veracidade de um discurso, vale dizer, de uma série articulada de proposições estruturadas em linguagem e visando a universalidade, caso seja possível tornar-se sujeito desse discurso, isto é, caso seja possível pensá-lo como seu autor, do ponto de vista estruturante do sujeito. Apenas sujeitos racionais, aptos a duvidar, desconfiar e criticar, credenciam-se a participar da comunidade de interlocução, sobre cuja rede repousa a débil arquitetura da razão humana. Sob a teoria do conhecimento hobbesiana, está em gestação o projeto de uma sociedade de individualidades autônomas, críticas, insubordinadas a credos e comandos não mediados pela razão, uma sociedade ativamente devotada à polêmica, aos confrontos dialógicos e, nesse sentido, radicalmente democrática.

O processo, rico e complexo, pode ser descrito com simplicidade: da razão, associada ao poder universalizante da linguagem — e também à sua dupla função, mnemônica e comunicacional —, passa-se ao conhecimento científico; para definir as condições de verdade de uma proposição ou de um conjunto de enunciados científicos, ordenados como discurso, Hobbes propõe a demonstrabilidade como critério, fazendo-a depender da interlocução, necessariamente presente no ensino: será verdadeiro ou consensual o discurso que puder reportar-se a uma subjetividade vazia e puramente racional, apta a ser ocupada por qualquer sujeito empírico, sem que se alterem a ordem argumentativa e suas conclusões (preservando-se a sintaxe e a semântica, diríamos, se nos permitirmos um anacronismo). Esse lugar vazio e formal é puramente racional: pode ser obtido por reconstrução analítica, exercício experimental ou dedução transcendental, correspondendo, sempre, à função de um sujeito universal, figura capaz de subsumir toda e qualquer realização particular das razões empiricamente atuantes. Na epistemologia

hobbesiana, o foco da condição de verdade desloca-se das relações entre conhecimento e objeto, discurso e referente, linguagem e realidade, teoria e ontologia, para centrar-se no pólo oposto, visando a relação entre sujeito e discurso e, por este intermédio, a relação intersubjetiva, contraface da relação social ou da sociabilidade. No universo conceitual hobbesiano, a paz, condição da ordem social, depende de comunicação humana, a qual, por sua vez, depende da possibilidade virtual ou ideal-reguladora do consenso (ou entendimento mútuo), para o qual é indispensável e estabilização semânica, cuja manifestação paroxística encontra-se no discurso científico — realização superior, vale acrescentar, da racionalidade. Por isso, a comunidade implicada pela idéia de interlocução racional como reversibilidade das posições-sujeito, comunidade caracterizada pela atualização de qualidades como autonomia e suspeita ou criticidade — mas também receptividade dialógica à argumentação e à crítica, sem o que não se põem as bases mínimas do consenso e, por conseqüência, da verdade —, constitui-se no modelo ideal de sociedade, sem cuja suposição não seria possível compreender a própria tese fundamental do *Leviatã*, o contrato. Tese fundamental para nossa tradição intelectual e política, ainda hoje viva e fértil.

A reversibilidade dos sujeitos particulares pela função sujeito de um discurso com pretensões universalistas engendra esse personagem meta-conceitual, essa figura notável, o sujeito universal, que se tornará, desde então, o principal protagonista de nossos debates políticos, éticos e culturais.

Figuras em mudança: algumas raízes da crise da modernidade

Contemporaneamente, o lugar intercambiável e reversível, que denominamos sujeito universal — responsável pela dilapidação das externalidades negativas entre subjetividades empíricas, vontades particulares, paixões ou inclinações, interesses ou estratégias contraditórias —, continua desempenhando seu papel de comutador. O sujeito universal é uma figura especulativa, de enorme pregnância cultural e presença política, que funciona como um dispositivo equivalente, no plano intersubjetivo, à moeda. Enquanto esta é a medida, a referência comum, a *ratio* determinante da comensurabilidade dos objetos, o dispositivo de comutação intersubjetivo é a razão, que reduz

à unidade inteligível o múltiplo das razões empíricas (Simmel 1982). Graças a essa redução, é possível estipular racionalmente princípios de justiça, nos termos da linguagem contratualista, que remetem sobretudo a Kant, Rousseau e Hobbes. Uma das principais obras recentes do pensamento político de extração liberal (ou social-democrata), à qual todas as demais teorias políticas contemporâneas aludem explicitamente, é *A Theory of Justice*, de John Rawls. Ora, o próprio autor reconhece que pretende estabelecer os princípios de justiça de um ponto de vista determinado, aquele que ele próprio adjetiva *sub specie aeternitatis* — a-histórico, indiferente a contextos sociais particulares e não exposto ao desafio da relatividade cultural. A simples razão, kantianamente, desenha este ponto de vista, recorrendo ao "véu da ignorância" para produzir nosso velho e sempre renovado personagem conceitual, cego para as diferenças empíricas que o particularizariam, inviabilizando a plena circulação intersubjetiva pela função que ele, sujeito universal, inaugura. Por isso, todo e qualquer ser humano, desde que logre libertar-se, especulativamente — isto é, por exercício da razão —, de seus interesses, de suas paixões, de suas opiniões e, até mesmo, de sua identidade socialmente configurada, desde que siga esta receita da razão e realize esta ascese metódica, habilitar-se-á a experimentar a reversibilidade concebida por Hobbes, vale dizer, habilitar-se-á a tomar como sua a tarefa de definir princípios de justiça exatamente como se fosse, nesse momento, todo e qualquer um, de tal modo que a mesma função pudesse ser ocupada por qualquer outro sujeito empírico, sem que se alterasse o resultado do cálculo — para usar a expressão cara a Hobbes. Na linguagem conceitual de Rousseau, dir-se-ia: qualquer sujeito racional empírico habilita-se a definir princípios de justiça ou critérios de legitimidade, desde que assuma a perspectiva da vontade geral (Rousseau 1973). Observe-se que, no espaço semântico constituído sob a égide do sujeito universalizado pela redução de seus atributos diferenciais (ou empíricos) à pura razão, toda alteridade é eclipsada: o outro é subsumido pelo dispositivo de comutação, ao menos naquilo que, desse outro, é espontaneidade racional. Diferenças são resíduos que resistem à confluência determinada pela redução universal, instauradora do ponto de vista *sub specie aeternitatis*.

Nosso século foi marcado pela emergência da alteridade; pelo retorno do recalcado; pela ocupação da cena cultural e política por parte dessa figura subversiva. É verdade que Hobbes, Rousseau e Kant, para ficar apenas com os heróis da modernidade já referidos, lidaram com a questão

da alteridade — que fere de morte o sujeito universal, na medida em que nasce como negação a seu pleito de validade; na medida em que nasce como denúncia de sua inexorável origem particular, relativa e histórica. Kant, na terceira crítica; Rousseau, em seu veio romântico; Hobbes, reconhecendo que: a razão é sempre una e certa, mas as razões dos homens, seja de que número de homens for, não constituirão jamais a certeza ou a garantia de verdade. Daí Hobbes deduz a necessidade inevitável, no limite, da arbitragem e, portanto, da transformação de soluções gerais substantivas em preceitos mínimos formais de procedimento. A própria imagem mítico-paradigmática do estado de natureza acentua a irredutibilidade das paixões, da pluralidade das razões, das diferenças, dos conflitos e da alteridade. Há outros momentos em que a figura idealizada do sujeito racional-universal é duramente problematizada na obra de Hobbes. Todavia, mesmo não sendo nova (o que foi o confronto dos diversos Romantismos com tradições oriundas do Esclarecimento?), a presença da alteridade como questão e desafio para o pensamento político ganha força inaudita em nosso século. Afinal, esse é o século da emergência histórico-política de vários "outros", vários atores coletivos rebeldes às categorias que tiveram origem excluindo-os ou para excluí-los: classes subalternas, minorias estigmatizadas, identidades étnicas, sociedades não-ocidentais, as mulheres etc. A abrupta entrada em cena dos que não foram convidados para o banquete do saber e da acumulação primitiva de capital refletiu-se, respeitadas as mediações, na filosofia, que, em nosso século, também foi profunda e abundantemente marcada pelo tema da alteridade e da intersubjetividade (lembremo-nos de Husserl, Heidegger, Buber, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Bataille, Gadamer, Habermas, Peirce, Apel, Foucault, Deleuze, Derrida, Castoriadis e Rorty, apenas para destacar alguns dos principais autores de obras centrais dedicadas ao tema). Em suma: a entrada em cena do "outro" põe em xeque a construção central do Esclarecimento, que aprendemos a confundir com o próprio projeto moderno. Vale acrescentar: refiro-me ao Outro externo e interno, representando pelo inconsciente ou pelo descentramento da subjetividade, determinado pela dinâmica da linguagem.

Com sua celebrada acuidade, Hannah Arendt, inesgotável fonte de inspiração para os estudiosos dos grandes desafios culturais e políticos de nosso fim de século, pôs o dedo na ferida, assinalando que, de Parmênides a Hegel (até Rawls, eu acrescentaria), buscou-se construir um ponto de Arquimedes, externo ao mundo e independente de sua historicidade, um

ponto de vista *sub specie aeternitatis*, a partir do qual fosse possível decidir entre valores, entre critérios de juízo da legitimidade de estruturas de poder e entre princípios de justiça. E concluía: agora, para nós que perdemos a inocência, vivendo as grandes rupturas representadas pelos totalitarismo e pelos genocídios, e vivendo — eu aduziria — o choque da diáspora dos valores e das razões (promovido pela Antropologia), para nós não faz mais sentido o sonho idealista: impõe-se buscar, no sublunar, no mundo empírico da razão múltipla e das paixões conflitantes, as referências para a justiça possível, a legitimidade possível e o projeto plausível de sociedade justa e livre (Arendt 1979 e 1981).

São pelo menos dois os níveis mais sensíveis ao abalo provocado pela emergência da alteridade como questão relevante e fenômeno histórico-político: (1) o nível teórico, em que a circulação intersubjetiva idealizada tem de dar lugar à afirmação conceitual da diferença; da contingência dos pontos de vista orientadores de definições racionais quanto a critérios éticos, axiológicos, de legitimidade e justiça; e da pluralidade irredutível da razão humana, cujas construções, portanto, não autorizam antecipações de pretensão universal, mas, ao contrário, exigem o recurso a modelos dialógicos abertos ao confronto radical dos interlocutores, cuja comunicação é apenas uma hipótese e um projeto, a serem permanentemente testados e reconstruídos na prática interacional, em suas dimensões pragmática e micropolítica (De Man 1989, Soares 1990); (2) o nível mítico-simbólico, estruturante dos horizontes de percepção e interpretação que caracterizam nossas tradições culturais. Examinemos este nível com mais atenção, assinalando, desde já, que tencionamos pensá-lo como momento intrínseco e, portanto, indissociável do processo político.

Tanto quanto o contrato, a razão idealizada e sua contrapartida, o sujeito universal, cumpriram importante papel simbólico na história da cultura ocidental moderna, substituindo paradigmas míticos que foram progressivamente deslocados do centro da vida intelectual, desde a Reforma, a começar pela separação entre Igreja e Estado e a afirmação da legitimidade do experimentalismo ilimitado da ciência. O tríptico categorial (contrato, razão ideal e sujeito universal) forneceu um mito de origem alternativo à sociedade, abandonada à sua sorte pelo processo de laicização e deterioração do sentido unívoco e totalizante (de inspiração cosmológica) da experiência comum. Consenso, comunicabilidade desobstruída e transparência do mundo articulam a configuração arqueológica que se projeta, como orienta-

ção teleológica, prefigurando a moldura de uma escatologia moderna, da qual são derivados tipos ideais regulatórios da prática e do juízo ético-político. Portanto, a descontinuidade, representada pela irrupção dos elementos históricos que identificam a modernidade, é relativizada e refratada pela afirmação do contrato e das categorias conexas como formadores de um mito de origem alternativo à cosmogonia teológica: aspectos centrais desta (consenso, paz e conhecimento do mundo) são preservados naquele. Introduzindo características de continuidade no processo marcado por rupturas e, no mesmo movimento, adaptando antigos valores e expectativas às novas condições, a nova linguagem mitológica foi eficiente e apresentou longo e fecundo rendimento cultural e político, concorrendo para o desenvolvimento da transição e dotando de inteligibilidade, nos séculos subseqüentes ao de sua primeira formulação nos termos do código moderno (na obra de Hobbes), a experiência da vida social — que se torna, assim, psicologicamente, mais tolerável e produtiva.

Se a emergência da alteridade e da dialogia põe em xeque as figuras-chave, não só da razão ético-política, mas também do imaginário coletivo, a crise que desencadeia tem todos os motivos para assumir foros de radicalidade inaudita — especialmente se combinada com determinantes de outras ordens. O pacto é o mito de origem da sociedade moderna, politicamente organizada como nação; o contrato é o substrato mitológico da identidade nacional laicizada — o qual, por isso mesmo, não descreve corretamente casos contemporâneos da maior relevância, como o polonês. Por outro lado, a eqüidade de seres racionais orientados por uma regularização ética universalista esteve sempre no princípio e como princípio nos projetos de justiça e liberdade, que nutriram, na fonte, as tradições socialistas. O pacto recua, aí, para outra esfera e reúne os homens entre si, em sua comum humanidade; regula sobretudo o fim visado, isto é, orienta principalmente a formulação da utopia.

Postas a pique essas figuras da modernidade — contrato, razão transcendental e subjetividade universal (ou aquilo que Paul De Man [1989] certa vez denominou "simetria substitutiva", numa memorável crítica a Bahktin e à ideologização do dialogismo e da hermenêutica neokantiana) —, tendem a ruir, como um castelo de cartas, as construções teóricas que lhes são vicárias e os paradigmas mítico-simbólicos que nelas encontram sua matriz. Claro que os ritmos são variáveis, até porque há inúmeras mediações bastante complexas e concretas a considerar. Afinal, lembremo-nos da abertura

da terceira unidade deste trabalho: tratava-se de proceder à análise de aspectos muito específicos, que participam do novelo e de seus nós. O resultado dessa investigação certamente ajuda à identificação de alguns elementos provavelmente importantes, mas está longe de explicar origens e condições da crise de nossa cultura política, liberal e socialista.

Feitas as devidas ressalvas e com as reservas necessárias, pode-se concluir que identidades nacionais e suas sínteses institucionais, os Estados-Nação; que princípios universalistas de justiça, representados por sujeitos históricos determinados, como o Partido ou a Classe Operária; e que, enfim, projetos ético-políticos, inspirados em utopias univocamente estabelecidas, estão em risco. E mais: esforços reativos voltados para a recomposição do arsenal em chamas tendem a ser regressivos e dificilmente sustentáveis.

Para onde caminhamos e em que sentido é ainda possível retomar o fio originalmente libertário do enredo socialista? Estas, entre outras, são interrogações abertas e provocadoras, que nos animarão durante a última década do século. O que, sim, já é visível no horizonte, é que a política pode estar destinada a adquirir, em nosso contexto crítico, uma nova e insuspeitada dignidade: não se trataria mais de simplesmente negociar ou convencer em nome de princípios últimos que sustentam projetos representativos de interesses (estrutura de argumentação que, iniciando pela atribuição de legitimidade a valores e princípios gerais, termina atribuindo-a aos interesses e à sua implementação), mas de promover, pelo radical confronto com todos os desafios da alteridade e da dialogia, os pactos possíveis — inevitavelmente precários — em torno dos próprios critérios de legitimidade, celebrados com sujeitos porosos e abertos à redefinição. Que cenário isso implica, ainda é difícil saber, mas seu mérito pode vir a ser inversamente proporcional às ambições iluministas que ele expressa; o que o tornaria extremamente atraente.

Em sociedades pós-industriais — ou que, afirmando-se em desenvolvimento, buscam a modernidade que as redefinirá, em algum momento, provavelmente, em termos análogos àqueles que definem, hoje, as sociedades capitalistas avançadas —, nas quais o trabalho e a inscrição na estrutura produtiva deixam de ser as principais fontes de identificação dos atores sociais e, portanto, dos projetos políticos, tendem a tornar-se centrais os recortes culturais dos grupos humanos, as solidariedades específicas, as atividades e os valores extraprodutivos. A nova dignidade da política decorre exatamente do fato de que ela realiza o que, outrora, os marxistas costu-

mavam chamar "ilusão idealista": é, em parte, a própria política — renovada em seu alcance e em sua circunscrição institucional, exercendo-se além do Estado-Nação — que inventa atores e interesses (ao propor, a determinados receptores, certa interpretação de sua identidade, do sentido de sua experiência e dos fins que ela pode ensejar) —, libertando-se parcialmente do constrangimento estrutural e atribuindo às próprias práticas dos agentes inaudito poder de reinvenção sociológica.

Em plena crise dos modelos culturais e ético-políticos que apóiam os projetos socialistas e liberais, categorias e realidades institucionais básicas para nosso modo de apreender os processos sociais em curso estão em xeque: do Estado-Nação à cidadania, enquanto identificação homogeneizante, que porta implicações superiores aos direitos que afirma. As sociedades reagem às disciplinas que coagem seu impulso criativo e diferenciador, gerando, pelos artifícios mais diversos, nichos particulares e, mais que isso, nichos singulares de experiências e simbolização da existência. A fragmentação é um movimento crescente, associado à revolução paradigmática em curso, na cultura e nas tradições mitológicas, ainda fundamentais para nós. A renovação das figuras-chave de nossa cultura política repõe, para nosso tempo, dilemas que a civilização ocidental conhece desde os ancestrais gregos: como é possível, ante a pluralidade empírica das razões e a multiplicidade irredutível de identidades e padrões axiológicos, recolocar a questão da justiça, da legitimidade do poder, da ética e da utopia social?

Longe daqui, aqui mesmo

Certo, dirão os leitores, talvez faça sentido a análise do colapso de figuras matríciais de nossa cultura, figuras que funcionam como categorias conceituais e como mitemas-chave para a decodificação de nossos paradigmas simbólicos; além disso, é bem possível que o processo examinado de fato corresponda a mudanças sociológicas profundas; no entanto, se tudo é verdade, só poderia sê-lo enquanto a referência fosse as sociedades avançadas, em estágios superiores de desenvolvimento econômico, no Leste e no Oeste. Em outras palavras, o que tudo isso tem a ver conosco? O que, disso tudo, pode dizer respeito a uma sociedade como a nossa, que está longe de ter cumprido os principais objetivos do projeto moderno? O Brasil mantém

grande parte de sua população excluída dos direitos mínimos de cidadania; para nós, um tímido e anacrônico projeto incorporador-reformista, distributivista e minimamente orientado por princípios de eqüidade, significaria uma conquista histórica extraordinária. Bandeiras pretéritas, em razão de nosso atraso, estão postas, para nós, na ordem do dia.

É verdade, essas ponderações fazem todo o sentido. Afinal, sabemos que o Brasil chega, simultânea e paradoxalmente, aos séculos XX e XXI. O terrível é que, chegando também ao século XXI, compartilhamos, em função de nossa inscrição econômica e cultural no sistema social integrado em escala planetária, os desafios de ponta das sociedades avançadas, sem, todavia, termos superado a miséria, suas raízes mais elementares e suas múltiplas implicações. Por isso, impõe-se, desde já, o enfrentamento dos desafios mais agudos vividos pelas sociedades avançadas. Também para nós, a crise da modernidade é uma questão central. Em pouco tempo, alguns de seus aspectos mais sensíveis justapor-se-ão aos problemas tradicionais da sociedade brasileira[2]. É indispensável que os intelectuais, dedicados por ofício e paixão ao tempo presente e a pensar a sociedade brasileira, em suas múltiplas dimensões, preparem-se para o combate nos dois *fronts*. Caso contrário, estaremos arriscados a não acompanhar o processo histórico vivido por nossa própria sociedade, contraditoriamente sincronizado com mudanças, crises e aberturas de horizontes experimentadas longe daqui — aqui mesmo, como dizia Antonio Bivar. Tomara que os problemas de fronteira da contemporaneidade nos ajudem a resolver as dificuldades tradicionais que herdamos e que convivem, até hoje, com nossos esforços modernizantes.

2. Um bom exemplo desta superposição no processo que Rita Segato, em um estudo da maior importância, denomina "re-etnicização da sociedade argentina". Quando a incorporação à cidadania é vivida como homogeneização cultural, identidades coletivas emergem, repondo a experiência da particularidade cultural, eliminada pelo projeto modernizador-burguês, cuja estrutura tem como eixo o Estado-Nação. Como se vê, a construção social da particularidade, tema onipresente nas revistas de ciências sociais americanos e européias, não é um fenômeno exclusivo dos países economicamente avançados, nem, tampouco, será mais uma experiência típica exclusivamente do capitalismo ocidental. Ainda a propósito da rearticulação fragmentária das identidades, vide Marcus 1990, no qual se encontra uma boa bibliografia sobre a temática.

Sujeitos do discurso antropológico e o desafio político da assimetria dialógica

Quando nos reconhecemos responsáveis pelas decisões fundamentais a respeito dos critérios ético-políticos que regem a vida comum e qualificam a justiça da experiência societária; quando não nos resta senão a doxa ou a pluralidade irredutível dos valores, dos desejos, dos interesses e projetos, das representações e das categorias de indivíduos e grupos; quando o dilema básico da sociabilidade transfere-se do Olimpo ou do domínio transcendental das idéias puras da razão para o espaço sublunar, onde não há fundamentos ou axiomas acima do diálogo humano, mas acordos tópicos, provisórios, assentados em trocas vivas mediadas pelos jogos de linguagem; quando o cenário assume características francamente incertas e precárias, a tradição sofista reconquista lugar central, seja para a política, seja para o pensamento social.

Apesar dos conhecidos compromissos do discurso antropológico com o universalismo de inspiração iluminista, é notória a relevância da contribuição da antropologia para a afirmação da legitimidade — mais que político-social ou cultural — ontológica da alteridade ou, mais especificicamente, dos personagens históricos concretos que a atualizam, de modo mais radical, para o Ocidente ilustrado.

Por isso, a antropologia ocupa, hoje, lugar e função análogos àqueles ocupados e desempenhados pelo ceticismo da sofística clássica. No mundo social, isso implica responsabilidade pela convocação permanente ao diálogo com novos atores recém-introduzidos em nossa paisagem cotidiana; o que significa reviver o papel estratégico do argumento contratualista, ainda que lhe retirando o caráter idealista e o redefindo nos termos determinados por um compromisso epistemológico e ético-político que se realiza como o avesso da tradição kantiana — sintetizada na iluminadora interpretação crítica de Paul De Man, já referida, que a denominou "simetria substitutiva".

Por outro lado, o veneno, além de inoculado na cultura, instala-se com a mesma intensidade no seio mesmo do discurso antropológico, submetendo-o ao regime da pluralidade condicionado pela pluralização de seu próprio sujeito, o qual, antes de capacitar-se para enfrentar a natureza radical da alteridade externa, tem de defrontar-se com o desafio maior, constituído pelo reconhecimento e pela experiência da alteridade interna, vale dizer, aquela que define o sujeito como um ponto de fuga não passível de substan-

cialização reificadora, inexoravelmente alienado da linguagem que produz — e que o atualiza; excluindo-o, todavia, por sua simples conformação material, de seus próprios limites.

Percebe-se, de imediato, a afinidade profunda entre as implicações intradiscursivas das descobertas dos dilemas postos pela alteridade e os campos da psicanálise, por um lado, e da ficção, por outro. Em outras palavras, falando da política envolvida nas asserções antropológicas, encontramos o drama estrutural do discurso antropológico e, em seguida, sua proximidade com as explorações mais ricas da estética e da subjetividade.

Como se deduz, há menos distância entre epistemologia, política, ética e estética, do que sonha a vã ansiedade disciplinar moderna; pelo menos do ponto de vista da aventura antropológica. E se é assim, que o diálogo prossiga, com a imaginação e o empenho criativo do artificialismo político, que é nosso, desde Hobbes.

Agradecimentos

Agradeço a Luís Roberto de Cardoso de Oliveira o convite para integrar a mesa sob sua coordenação.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. 1979. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva.

______. 1981. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária/Salamandra, São Paulo: EDUSP.

DE MAN, Paul. 1989. *The Resistence to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MARCUS, George E. 1990. "Past, Present, and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of late Twentieth Century Modernity Worldwide". Trabalho apresentado à 17ª Reunião Brasileira de Antropologia, Florianópolis, Santa Catarina, 8 a 11 de abril de 1990. Em *Anais — ABA — 17ª Reunião*. Florianópolis: [UFSC]. Pp. 21-46.

ROUSSEAU, J.J. 1973. *Do Contrato Social*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).

SIMMEL, Georg. 1982. *The Philosophy of Money*. Boston: Routledge & Kegan Paul.

SOARES, Luiz Eduardo. 1991. Antropologia e moralidade sob o signo da crítica. *Anuário Antropológico*/88: 127-153.

______. 1990. Diáspora e Reconciliação. Relatório de Pesquisa, ISER (mimeo.).